

Marta Szabat

Fenomenalny charakter rzeczy w *Fenomenologii percepcji* M. Merleau-Ponty'ego

„Bycie-w-prawdzie” nie różni się od bycia w świecie.¹

Percepcja. Czy można w niej coś pomyśleć? Jak możliwe jest myślenie o niej? Czy jako etap procesu poznawczego, w pewnym sensie zredukowanego do refleksji, byłaby z nią tożsama, czy może odrębna? Dlaczego autor *Fenomenologii percepcji*, którego dorobek można rozwarstwić na dwa etapy (pierwszy, związany z *La Structure du comportement* i z *Fenomenologią* oraz drugi związany z *Le Visible et l'Invisible*), odnosi percepcję do aktu, podkreślając przy tym jej pierwszeństwo i rolę decydującą? Z jakiego powodu to właśnie percepcja, w sensie tego, co zmysłowe, cielesne miałyby właściwie osiągać pewien stopień prawdy, która zatracony miałby być w refleksji, czystej myśli?

Wszystkie wymienione pytania, jak i wiele innych, stanowią niejako rację podjęcia dialogu z analizowaną myślą, częściowo tylko w artykule rekonstruowaną. Postawa taka bliska wydaje się być zresztą samemu Merleau-Ponty'emu, którego polemiczny styl rozważań często utrudnia właściwe wyłożenie i wyjaśnienie stanowisk przez niego zajmowanych. Z drugiej jednak strony to właśnie polemika, dialog, pytania zachowują rysy charakterystyczne autora. Nie tylko jako filozofa, lecz również człowieka. Tak oto nawet w postaci tekstu uobecnia się dualizm i niejasność. Cechy tak podkreślane we wszystkich dziełach.

Za i wobec Merleau-Ponty'ego pytam po raz „wieczny”: jak opisać to, co wspólne dla duszy i ciała, wytworu/kultury i natury/człowieka? W jaki sposób połączyć, a zarazem odnieść analizowany świat do moje-

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 416.

go? Czy symbioza możliwa byłaby inaczej niż w polemice/dialogu, zeknieniu Innego z Innym?

1. Rzecz w horyzoncie podmiotu wcielonego

Na pierwszych stronach *Fenomenologii percepcji* znajdujemy następujący fragment:

Postrzeganie nie jest nauką o świecie, nie jest nawet aktem, rozmyślnym zajmowaniem jakiegoś stanowiska; jest tłem, na którym odcinają się wszystkie akty i które jest w nich zakładane. Świat nie jest przedmiotem, którego prawo konstytucji posiadam, jest naturalnym środowiskiem i polem wszystkich moich myśli i wszystkich moich wyraźnych postrzeżeń. Prawda nie „mieszka” w „człowieku wewnętrznym” [...], a raczej w ogóle nie ma człowieka wewnętrznego, człowiek jest w świecie, i to w świecie siebie poznaje. Kiedy powracam do siebie, porzucając dogmatyzm zdrowego rozsądku albo dogmatyzm nauki, odkrywam nie ognisko wewnętrznej prawdy, ale podmiot wydany światu.²

Postrzeganie więc, jako tło, odnosi się do *aktu*, o którego charakter postaramy się zapytać. Aktu, mającego u podłoża postrzeżenie, wedle jakiego kształtowana byłaby prawda o człowieku. Jednak nie *człowieku wewnętrznym*, jak u św. Augustyna, lecz podmiocie *wydanym światu*. Co to miałyby znaczyć?

Akt, do którego nawiązujemy, pozostawałby w tradycji scholastyczno-metafizycznej, sięgającej Arystotelesa, jednakże zaznaczającej również własne, charakterystyczne rysy, sygnujące byt, postać, formę, ideę, których podstawowe cechy poddają się definicjom. Akt miałby być niejako świadectwem i zarazem dowodem bytu transcendentnego, niecielesnego, całkowicie i w pełni duchowego. Akt, w obliczu którego (czy nawet mocą którego – czystego, choćby, dla przykładu, Leibniziańskiego, aktu) z nicości wydobyte zostało *coś* – stworzenie, domagające się dopełnienia. Niedoskonałe, a zatem pozostające w relacji do doskonałości. Obdarzone śmiertelnym ciałem, przedstawianym częstokroć jako zewnętrzna strona tego, co duchowe/doskonałe/czyste/rozumne. Przeciwnie tak pojmowanej bytowości zaznacza się nieustanny protest na kartach nie tylko *Fenomenologii*, lecz również innych dzieł.

Postrzeganie miałyby być czymś wymykającym się tej tradycji, czy może ją, w pewien sposób znoszącym. Tłem, procesem, prowadzącym, co prawda do aktu, jednakże ukonstytuowanego w całości na po-

² Ibid., s. 8 n.

ziomie postrzeżeniowym. Aktu, przybierającego postać podmiotu wcielenego (*le sujet incarné*) wikłającego się tym samym we wszystkie wymienione oraz nie wspomniane problemy nie tylko natury logicznej czy zdroworozsądkowej. Postrzeganie jako swoista charakterystyka wcielenia w sensie podmiotowym *musi* niejako z definicji, usankcjonowanej tradycją metafizyczną, nie tylko pozostawać w obrębie aktu, lecz nawet *być* nim mimo, że nie jest to możliwe. Paradoksów swojej myśli świadomy jest zresztą sam autor, stwierdzający w *Widzialnym i niewidzialnym*: „Problemy postawione w *Ph.P.* [...] są nierozwiązywalne, gdyż wychodzę tam od dystynkcji ‘świadomość’ – ‘przedmiot’”³.

Chcąc jednakże przedstawić postrzeżeniową przestrzeń uchwytowania świata, która musi *być* rodzajem aktu, zagłębimy się w ową *nierozstrzygalność* po to, by uświadomić paradoksalność nie tylko wymowy *Fenomenologii percepcji*, lecz odwiecznego, można powiedzieć, związku ciała z duszą i nieustannie narastających, na tym podłożu, problemów.

Nie tyle więc możemy mówić, że postrzeganie nie jest aktem *jeszcze* bądź *już*. Ono nim *jest* niejako poprzez swoje pojęciowe odniesienie, nie będąc nim *istotowo* jako to, co akt poprzedza. Kierujemy się, w ten sposób, ku dialektyce, wydającej się być poza samym swoim ruchem, czy może raczej transcendującej w kierunku podstawowego *wcielenia*, cielesności, ucieleśnienia. Byłaby to dialektyka sprowadzająca widzialne oraz widziane do procesu, jakim jest postrzeganie. Niejako ramowe wymiary, poza które nieustannie i nieprzerwanie dokonuje się „wychodzenie”. Nawet przecież nie przekraczanie. Jak w obrazach, w których postaci wychodzą z nich, pozostając ciągle *tym samym* dziełem⁴, czy jakby coś, co nie jest czymś i co nie jest *jak* nic, nawet nie jest tym, czym jakoby jest poza swoją nazwą, *w sobie samej*⁵. Mielibyśmy przed sobą zmysłowość nie mogącą stanowić aktu, a w związku z tym, nie uchodzącą za materię, choć do niej odsyłającą ze względu na podmiot, utrzymujący postrzeganie na poziomie, na którym można jeszcze rozpatrywać je jako do aktu odniesione. Cielesność więc, wcielana w podmiotowe struktury, naznaczona byłaby piętnami tego, co formalne, czyste, abstrakcyjne, niemożliwe niekiedy do pojęcia. Jak gdy-

³ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa 1996, s. 202.

⁴ Por. cykl *Dalej już nic...* T. Kantora.

⁵ Por. J. Derrida, *Chora*, przeł. M. Gołębowska, Warszawa 1999, s. 23.

by (nie)widzialność była wcielona, ucieleśniana w podmiocie, utrzymującym ów swoiście opisywany świat.

W takim oto postrzeganym świecie, naznaczonym tradycją, w jego polu fenomenalnym, dana jest rzecz. Jej wielkość i kształt nigdy nie są postrzegane w sensie atrybutów jednostkowego przedmiotu, lecz oznaczają, czy może wyznaczają relacje w obrębie postrzeganego pola percepcji. Rzecz ujawnia się w świecie *poprzez* struktury podmiotu, odnoszącego się do tego, co widzia(l)ne. Podmiotu, mającego za podstawę postrzeganie. Będącego rodzajem aktu, w którym nie można oddzielić samego aktu od przedmiotu, którego dotyczy. Podmiot – sens pewnego formalnego kierunku dla tego, co zmysłowe. Nie tylko jednak. Samo postrzeganie uchwycone być musi niejako w obszarze podmiotowym. Jako kształt, postać. Początek i koniec. Podstawa i cel. Rzecz pojawia się więc wraz z percepcją. W pewnym sensie jako ta ostatnia. Naznaczona jest jej intencjonalnością:

Pewne ukierunkowanie mojego spojrzenia w stosunku do przedmiotu znaczy pewien wygląd tego przedmiotu i pewien wygląd sąsiednich przedmiotów.⁶

Z jednej strony zatem można ujmować rzecz ze względu na pewną stałość, stabilność jej cech, a z drugiej, zdana jest ona na chwiejność percepcyjną – odcienie barw, „zniekształcenia” wizualne, fragmentaryczność postrzegania, perspektywy, styl. Jak gdyby spoglądanie wywoływało efekt rzeczy, utrzymywało ją w tym, czym jest i taką jaką jest. Nieprzerwanie. Bez pustych miejsc.

Odległość pomiędzy postrzegającym a rzeczą określa Merleau-Ponty słowem napięcie⁷ (*une tension*). Wchodzi tym samym w *doświadczenie* rzeczy. W ogóle raczej tylko w takim horyzoncie możliwe byłoby jej opisywanie, jako że klasyczna perspektywa wraz z obiektywnym istnieniem przedmiotu nieustannie poddawana zostaje krytyce:

Jeżeli zbliżam do siebie przedmiot albo obracam go w palcach, „aby go lepiej zobaczyć”, robię to dlatego, że każda postawa mojego ciała od razu jest dla mnie możliwością pewnego widoku, że każdy widok jest dla mnie tym, czym jest w pewnej sytuacji kinestetycznej, że innymi słowy, moje ciało stale znajduje się wobec rzeczy, aby je postrzegać, i odwrotnie, pojawą zawsze zawierają się dla mnie w pewnej postawie cielesnej. Relację między nimi a sytuacją kinestetyczną znam nie dzięki prawu i nie w postaci formuły, ale dlatego, że mam ciało i dlatego, że dzięki temu ciału mam władzę nad pewnym światem.⁸

⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, op. cit., s. 325.

⁷ Ibid., s. 326.

⁸ Ibid., s. 327.

Możliwość pewnego widoku (*puissance d'un certain spectacle*), ze względu na swój przypadłościowy, cielesny charakter, wyznaczałaby możliwościowy horyzont podmiotu wcielonego. W zasięgu jego pola sytuowałaby się rzecz, wydobywająca oraz konstytuująca. Korelat zmysłowego doświadczenia i tego, co bliżej niezidentyfikowane, a jednak dane w świecie. Wspomniane napięcie w ten właśnie sposób byłoby możliwe – miejsce kooperacji, antropomorfizacja⁹ świata z jednoczesnym zakorzenieniem weń podmiotu. Współistniejemy bowiem z tym, co wytworzone, odkładając wykształcony przez nas sposób istnienia (kulturę) w przyrodzie, naturze:

Mam nie tylko świat fizyczny, żyję nie tylko w środowisku ziemi, powietrza i wody, mam wokół siebie drogi, pola uprawne, miasta, ulice, kościoły, narzędzia, dzwonek, łyżkę, fajkę. Każdy z tych przedmiotów nosi znamię ludzkiego działania, któremu służy. Każdy emituje ludzką atmosferę, która może być bardzo nieokreślona, jak w wypadku niewyraźnych śladów na piasku, albo przeciwnie, bardzo dobrze określona, na przykład kiedy zwiedzam od piwnic po strych niedawno opuszczony dom. Jednak o ile nie dziwi, że funkcje zmysłowe i percepcyjne rozwijają przed nami świat naturalny, ponieważ mają one charakter przedosobowy, o tyle może dziwić, że spontaniczne akty, przez które człowiek nadał formę swojemu życiu, odkładają się warstwami na zewnątrz i prowadzą tam anonimowy żywot rzeczy.¹⁰

Ażeby zbliżyć się, choć trochę, do fenomenu rzeczy, musimy przez moment zatrzymać się na sposobie, w jaki przejawia się *głębia*, jeden z wymiarów przestrzeni. Merleau-Ponty charakteryzuje nowożytnie określanie głębi jako zestawianie ze sobą wielkości przedmiotów spostrzeganych z ustalonymi już schematami postrzeżeń w dystansie, umożliwiającym skorygowanie niedociągnięć czy chwiejnych spostrzeżeń w równy, czysty schemat. Czysty, to znaczy niewidzialny, mogący być opisany jako relacja pomiędzy rzeczami, czy pomiędzy poszczegól-

⁹ R. Barbaras wyodrębnia w myśli Merleau-Ponty'ego dwie formy antropomorfizmu: *transcendentalną* (charakterystyczną dla tzw. pierwszego etapu), wychodzącą od pierwotnej dwoistości podmiotowo-przedmiotowej, rozważanej na płaszczyźnie teoretycznej, percepcyjnej, w której podmiot byłby warunkiem doświadczenia świata, oraz *ontologiczną* (tzw. etap drugi), mającą swój początek w doświadczeniu cielesnym jako jedności, w której dualizm postrzegającego i postrzeganego byłby modalnością jednego sensu pierwotnego bycia. Por. R. Barbaras, „L'ambiguïté de la chair. Merleau-Ponty entre philosophie transcendante et ontologie de la vie”, w: M. Cariou, R. Barbaras, E. Bimbenet (ed.), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milano 2003, s. 184.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, op. cit., s. 370 n.

nymi planami (głębia zobiektywizowana, odcięta od doświadczenia i przekształcona w szerokość)¹¹:

[...] wrażenie zmysłowe dostarcza tylko pewnej wielości bodźców samych w sobie, które należy powiązać, a tym samym odległość, tak jak wszystkie inne relacje przestrzenne, istnieje jedynie dla pewnego podmiotu dokonującego jej syntezy i myślącego o niej.¹²

Głębia byłaby zestawieniem punktów dających się porównać w wymiarze szerokości¹³. Byłaby z tą ostatnią utożsamiana. Obok takiego ujmowania przestrzeni, nazywanego przez Merleau-Ponty'ego, intelektualizującym, wymienia on jeszcze empiryczne. Według empiryzmu, na którego przedstawiciela, w tym wypadku, wybrany został Berkeley, głębia także nie może być widziana, ponieważ na siatkówce pojawia się płaski obraz przedmiotu. Należałaby więc do perspektywy, a nie do rzeczy, co poczytane zostaje, mimo generalnej krytyki, za dogodny punkt wyjścia dla własnych rozważań nad tłem, umożliwiającym więź pomiędzy rzeczami a podmiotem. Podsumowując oba ujęcia, stwierdza, że wypowiadają sąd nie z punktu widzenia człowieka, lecz jakiegoś wyższego, wszechwiedzącego bytu, sprowadzając przy tym głębię do szerokości.¹⁴ Człowiek zaś skazany byłby na pytanie:

Co to jest głębia, co to światło, *ti to ón* – czym jest każde z nich z osobna, nie tyle dla umysłu, który się odcina od ciała, ile dla umysłu, o którym Kartezjusz powiedział, że jest w nim rozlany, a w końcu nie tylko dla umysłu w ogóle, lecz dla siebie, skoro to one nas przenikają, to one nas spowijają?¹⁵

Pytanie nie pochodzi z *Fenomenologii percepcji*, lecz z późniejszego szkicu na temat malarstwa *Oko i umysł*. Niektóre uwagi tam zawarte pozwolą nam lepiej rozumieć fenomen głębi w analizowanym dziele.

Głębia miałaby w sobie coś paradoksalnego¹⁶. Konstruujemy ją bowiem poprzez perspektywę¹⁷, mówimy, że ją widzimy, choć nie potrafimy jednoznacznie jej przedstawić, wymienić jej stałych cech, czy choć-

¹¹ Ibid., s. 290.

¹² Ibid., s. 278.

¹³ Ibidem.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, op. cit., s. 279.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł*, przeł. S. Cichowicz, w: *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, opr. S. Cichowicz, Gdańsk 1996, s. 48.

¹⁶ Ibid., s. 38.

¹⁷ Wedle Merleau-Ponty'ego postrzeżenie jest już perspektywą, z jaką widzimy rzeczy, samych siebie, świat. To zagadnienie ściśle łączy się ze *stylem*, swoistą deformacją wprowadzaną w postrzeganie.

by opisać jako fenomenu. Umyka nam w rzeczach, cieniach, postaciach, myślach, *zawsze* pozostając w relacjach, nie wychodząc niejako poza taki układ. Pomost, na którym widoczne stają się rzeczy, my, inni. Relacja, w której świat ujawnia głębokość istnienia. Uchwytliwość niewyczerpaną. Wielość przejawień. Głębia niejako generuje postacie, formy tego, co jest. Pozwala im zapełniać pole postrzegania. Można nawet powiedzieć, że z jednej strony spojrzenie kształtuje głębię, a z drugiej możliwa jest odwrotność: ustawianie postrzegania głębią, *relacja zwrotna*¹⁸. Specyficzna dialektyka głębi, pośrodku której ujawniałyby się formy istnienia:

[...] oto widzę przedmioty, które są zakryte przez przedmioty inne, których wciąż wcale nie widzę, skoro są ukryte jedne za drugimi; ją też widzę, jakkolwiek jest niewidoczna, liczy się bowiem od mojego ciała, by skończyć na rzeczach, my zaś jesteśmy z nią stopieni [...] Jest ta tajemnica tajemnicą pozorną: ja jej nie widzę naprawdę, a jeżeli ją widzę, to jest to inna szerokość. Na linii, która łączy moje oczy z horyzontem, plan pierwszy przesłania zawsze pozostałe, jeśli jednak wówczas gdy patrzę na przedmioty z boku, wydaje mi się, że je widzę w rozstawieniu, to dlatego, iż nie zasłaniają się całkiem – widzę je więc jedno spoza drugich podług inaczej liczonej szerokości. Zawsze jest się z tej lub tamtej strony głębi. Nigdy rzeczy *nie są* jedne za drugimi.¹⁹

Głębia (*dimension*), z którą *jesteśmy stopieni* (*nous sommes collés à lui*²⁰), w pewnym sensie, stopiona, przylegająca, byłaby nami, w innym zaś znaczeniu odróżniałaby nas od samej siebie – obserwatorów, w pewnym sensie zewnętrznych, pozostających jednakże nieustannie najdotkliwiej wewnętrznym środkiem głębokości głębi. W każdej niemal próbie uchwycenia opisywanej przestrzeni widoczna staje się relacyjność konstytutywna dla głębi.

W *Fenomenologii* spojrzenie ujmujące rzecz nie tylko ją przenika²¹, lecz jest kształtowane jej postacią, sposobem istnienia. Obiektywizujące ujmowanie głębi ustala jej wymiar, określając *odstęp*, *odległość* pomiędzy rzeczą (jej wielkością, kształtem) a podmiotem postrzegającym, poprzez *porównanie rzeczywistych* wymiarów rzeczy z postrzeganiem. W ten sposób rzeczom zostaje wyznaczone *miejsce w przestrzeni*²². Mer-

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, op. cit., s. 282.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł*, op. cit., s. 38.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'Esprit*, Paris 1964, s. 45.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, op. cit., s. 288.

²² Ibid., s. 280.

leau-Ponty sygnalizuje pewien moment *konwergencji*²³, kiedy rzecz zbliża się do podmiotu, czy wchodzi w zasięg jego pola wizualnego. Sugeruje jednocześnie, że przestrzeń w ten sposób budowana nie pozostawia miejsca na *odstęp*, umożliwiając porównanie. Postrzeżenie niejako schodzi się z rzeczą w inną jakość. Dokonuje się pewna *deformacja*²⁴, wylaniająca zarazem świat i podmiot.

Konwergencja oraz *widziana wielkość* nie byłyby *znakami* ani *przyczynami* głębi. Raczej budowałyby strukturę doświadczenia jako motywu, który nawet kiedy pozostaje niewyartykułowany i niedostrzeżony ma swój udział w podjęciu decyzji²⁵:

Motyw to czynnik poprzedzający, który działa jedynie poprzez swój sens, a nawet dodać należy, że dopiero decyzja utwierdza obowiązywalność owego sensu i nadaje mu jego siłę i skuteczność. Motyw i decyzja są dwoma elementami sytuacji: pierwszy to sytuacja jako fakt, drugi to sytuacja urzeczywistniania.²⁶

Powraca pojęcie *relacji zwrotnej* którą Merleau-Ponty określa związek między tym, co *motywuje*, a tym, co *umotywowane*. Byłby to także związek między doświadczeniem konwergencji albo wielkości widzianej a doświadczeniem głębi²⁷:

Nie wywołują one w cudowny sposób, w charakterze „przyczyn”, ustrukturalizowania w głąb, lecz milcząco owo ustrukturalizowanie motywują, jako że je we własnym sensie już zawierają i jako że są od razu pewnym sposobem patrzenia na odległość.²⁸

Konwergencja oraz *widziana wielkość* byłyby zatem *sposobem wyrażania się naszego widzenia głębi*²⁹. Poza tym *sposób naszego widzenia* nie byłby *źródłowy* czy *konstituujący*, lecz *wywołany i motywowany*³⁰. Dlatego o głębi można powiedzieć, że byłaby

[...] wymiarem, zgodnie z którym rzeczy bądź elementy rzeczy nawzajem się obejmują, podczas gdy szerokość i wysokość są wymiarami, zgodnie z którymi ustawiają się one koło siebie.³¹

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibid., s. 282.

²⁶ Ibidem: „Tak więc pogrzeb motywuje moją podróż, ponieważ jest to sytuacja wymagająca mojej obecności”.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibid., s. 283.

³⁰ Ibid., s. 287.

³¹ Ibid., s. 288.

Wszystkie opisy głębi próbują ująć przejawy jej poziomu pierwotnego, będącego *warstwą pewnego nie-rzeczowego medium*³²:

Istnieje zatem głębia, która nie występuje jeszcze pośród przedmiotów, która tym bardziej nie służy jeszcze do oceny odległości między nimi i która jest zwyczajnym otworzeniem się percepcji na ledwie uposażone jakościowo widmo jakiejś rzeczy.³³

Głębia, jak wspominaliśmy już na początku, choć w innym nieco kontekście, byłaby również niewidoczna (*je la vois et elle n'est pas visible*³⁴) dla mnie. Miałaby podobny status do relacji, której jako takiej przecież nie widzę, choć widzę dwie rzeczy czy osoby, bądź cokolwiek, co wiąże się jedno z drugim. *Widzę głębię, lecz ona jest niewidoczna*. Taką ją też widzę? W moim widzeniu widocznie jest taki wymiar, który umożliwia niejako zobaczenie, wygenerowanie (nie)wizualnego:

To, co ja nazywam głębią, jest niczym albo jest to moje uczestnictwo w pozbawionym ograniczeń Bycie, przede wszystkim zaś w bycie przestrzeni wykraczającej całkiem poza wszelki punkt widzenia. Rzeczy zachodzą jedno na drugie *dlatego, iż są one jedne obok drugich*. Dowodem tego jest, że mogę dojrzeć głębię, oglądając obraz, który – każdy to potwierdzi – nie ma jej wcale, który zaś mi daje złudzenie pewnego złudzenia...³⁵

Powtórzmy: *rzeczy zachodzą jedno na drugie dlatego, iż są one jedne obok drugich* (*parce qu'elles sont l'une hors de l'autre*³⁶). Niejako *na zewnątrz* czy *poza* drugimi. W każdym razie mniej lub więcej odróżniają się od siebie w wyszczególnionej relacji.

W *Oku i umyśle* opis głębi zostaje zestawiony z Kartezjańską przestrzenią „bez kryjówek, która w każdym swoim punkcie ni mniej, ni więcej jest tym, czym jest; ta przepajająca Byt tożsamość właśnie wspiera analizę miedziorytu. Przestrzeń jest czymś samym w sobie, czy też raczej przestrzeń jest samą wsobnością najwyższego stopnia, jej definicją jest bycie w sobie”³⁷. Czy jednakże *zasada tożsamości*, klasyfikująca relacje przestrzenne nie byłaby równorzędnie obecna w *podmiocie wcielonym*? Krytykowana przestrzeń, mająca „absolutne oparcie

³² Ibid., s. 290.

³³ Ibidem.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *L'S il et l'Esprit*, op. cit., s. 45.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł*, op. cit., s. 39.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *L'S il et l'Esprit*, op. cit., s. 46.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł*, op. cit., s. 39.

w sobie, wszędzie równa sobie, jednorodna, a jej wymiary, na przykład, są z samej definicji wymienialne³⁸ miałyby być inna od przestrzeni przeżywaney? Jak? Merleau-Ponty zarzuca Kartezjuszowi, że „podnosi przestrzeń do rangi pozytywnego bytu, poza wszelki punkt widzenia, wszelką skrytość, wszelką głębię, nie uwzględniając jej prawdziwej grubości”³⁹.

Malarze, właśnie oni, wiedzieli z doświadczenia, że spośród technik perspektywicznych żadna nie jest rozwiązaniem dokładnym, że nie ma rzutów oddających wiernie pod każdym względem świat istniejący [...]”⁴⁰.

Coś w przestrzeni wymyka się każdej stosowanej perspektywie. Podsumowanie:

Przestrzeń nie jest tą przestrzenią, o której mówi *Dioptrique*, nie jest siatką relacji zachodzących między przedmiotami, taką, jaką by widział jakiś trzeci świadek mojego widzenia lub geometra dokonujący jej rekonstrukcji i przelotnego oglądu; jest przestrzenią liczoną ode mnie jako punktu czy też stopnia zerowego przestrzenności. Nigdy jej nie widzę podług jej zewnętrznej powłoki, żyję wewnątrz niej, jestem w nią wcielony.⁴¹

Wobec takiego rozstrzygnięcia warto zapytać: skąd wiadomo, że w ogóle istnieje jakiekolwiek zewnątrz, skoro wcielenie podmiotowe konstytuuje świat w sensie zasady, celu, przyczyny (ekspresji)? Kartezjańska, geometryczna przestrzeń wraz z późniejszą tradycją metafizyczną jasno określały relacje w obrębie bytu. Merleau-Ponty stara się pozwolić niejako przemówić samej relacyjności, grze światła, perspektyw, odniesień. Ekspresja, z samej swojej odniesieniowej, zależnościowej natury, byłaby swoistym przejawem r(el)acji. G. Colli zaznacza:

Badając naturę rzeczy, postępujemy drogą ekspresji: za każdym razem polujemy na to, co zostało z tyłu za wyrażeniem. Jednak na tej drodze ku temu, co głębsze, zawsze osiąga się punkt, poza który wyjść już nie można, czyli coś definitywnie nieznanego.⁴²

Stronę wcześniej znajdujemy inną uwagę:

Przedstawienie jest daną, a ekspresja – hipotezą, interpretacją uzasadnioną przez pierwotny mechanizm pamięci. To produkt, uwarunkowany przez uporczywość, przez wspólność z nieprzedstawioną bezpośredniością czegoś, co „było”

³⁸ Ibid., s. 40.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibid., s. 41.

⁴¹ Ibid., s. 47.

⁴² G. Colli, *Filozofia ekspresji*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Kraków 2005, s. 82.

pierwsze i co jest „po”, choć w innej formie. [...] Pamięć coś zachowuje i pokazuje: jest rzeczą właściwą nazwać ją wyrażeniem tamtego, co było pierwsze.⁴³

W rozdziałiku zatytułowanym *Wyrażenie jest substancją świata* również odnajdujemy zdanie, stanowiące charakterystykę nie tylko metafizyki, lecz być może całej oraz wszelkiej działalności ludzkiej: „Przedstawienie, o tyle, o ile jest ekspresją czegoś, może być traktowane jako substancja”⁴⁴. Zdanie to wydaje się być podsumowaniem całej myśli M. Merleau-Ponty’ego. Warunkowość bowiem tego, co przedstawianie wprowadza coś, co pozostaje *poza*, coś nieuchwytywalnego choć postrzeganego czy pozostającego w obszarze noumenalnym.

Kolejnym pytaniem, przed jakim staje Merleau-Ponty w temacie głębi, są *powiązania* (*les liens*) czyli relacje (*les relations*): zależności, związki – widoków, przedmiotów (rzeczy), nakładających się czy zachodzących na siebie:

[...] to, co jest między nimi (mianowicie to, że spośród rzeczy każdą widzę na swoim miejscu właśnie dlatego, iż jedna zasłania drugą – to że rywalizują ze sobą przed moim spojrzeniem, ponieważ są na swoim miejscu). Na tym polega ich zewnętrzność uwydatniona otaczaniem każdej z nich przez pozostałe oraz wzajemna ich zależność nie naruszająca ich autonomii. O tak pojmowanej głębi nie można już mówić, iż jest „trzecim wymiarem”. Przede wszystkim, gdyby była wymiarem, byłaby raczej pierwszym.⁴⁵

Pomiar, odległość *zależałyby* od umiejscowienia poszczególnych warunków podmiotowych (osób, czy popadając w skrajność: od ich cielesności). Dlatego powiązania, relacje, stosunki, zależności budowałyby perspektywiczne układy zachodzące nawzajem na siebie. Jak style malarskie czy różnorakie przejawy chorobowe, zmieniające sposób ujawniania świata postrzeganego:

Tak pojmowana głębia stanowi raczej doświadczenie odwracalności wymiarów, jakiejś globalnej „lokalności”, w której jest wszystko, i to równocześnie, której odjęte są wysokość, szerokość i długość, doświadczenie jakiejś obszerności, która wyraża się krótko i węzłowato mówiąc, że jest tutaj jakaś *rzecz*.⁴⁶ [...] Kiedy Cézanne szuka głębi, to szuka deflagracji Bytu, ona zaś występuje we wszystkich trybach przestrzeni, jak również w formie. Już Cézanne wie o tym, co powtórzy kubizm: że forma zewnętrzna, otoczka, jest wtórna, pochodna, że nie jest tym, co sprawia, że dana rzecz nabiera kształtu, że trzeba rozbić prze-

⁴³ Ibid., s. 81.

⁴⁴ Ibid., s. 80 n.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł*, op. cit., s. 50.

⁴⁶ Ibid., s. 51.

strzenną skorupę, przełamać kompotierkę – i w to miejsce malować..., [kształtować świat stylistycznie, to znaczy odnajdywać własne] prawo konstrukcji, [stabilizować zjawianie się postacią, kształtem, formą]. Znaczyliby to umieścić po jednej stronie stałość Bytu, a po drugiej – jego zmienność. A więc przestrzeni i jej zawartości trzeba szukać jednocześnie. Problem się uogólnia. Nie jest to już tylko problem odległości i linii oraz formy, lecz jest to też problem koloru.⁴⁷

A może raczej barwności, owego *czegoś*, może światła (?), które w procesie postrzegania iskrzy barwnościami. Merleau-Ponty nazywa ową bytowość *wewnętrzną tkanką* (*une texture*), *materialnością* (*une matérialité*), *czymś, czymkolwiek* (*un quelque chose*)⁴⁸. Żadne jednak z przywołanych określeń nie byłoby rozstrzygające. Malarska i chyba wszelka inna głębia pojawia się *nie wiadomo skąd*. Przeprowadza spojrzenie poprzez oraz wokół rzeczy, zjawisk, nas samych. Wydobywa niejako duchowość barwności, przenikania światła i oświetlenia. *Pro-mieniuje* (*rayonner*) patrzącemu w jego postrzeganie. To „Matisse nauczył nas widzieć własne kontury nie tyle na sposób ‘fizyczno – optyczny’, ile jako unerwienie, jako osie systemu cielesnej aktywności i pasywności”⁴⁹. Linia, wyodrębniająca postaci w obszarze stylu malarskiego, byłaby nie konstytuowaniem bytu na, jak to określa Merleau-Ponty, *zupełnie pustym tle*, lecz raczej „limitacją, segregacją, modulacją przedwstępnej przestrzeni”⁵⁰: „Jakoż głębia, kolor, forma, linia, ruch, kontur, fizjonomia są pędami, odgałęzieniami Bytu, każde z nich zaś może zawieść do macierzystego krzewu”⁵¹.

W *Fenomenologii motywami* głębi są konwergencja oraz wielkość obrazu na siatkówce, które mają swój udział w podjęciu decyzji, nawet jeśli pozostają niewyartykułowane czy niedostrzeżone.⁵² W pewnym sensie można mówić o nich jako przyczynach, choć określenie motywu podkreśla owo przedrefleksyjne chwytywanie sensu i dlatego jest, wedle Merleau-Ponty’ego bardziej trafne:

Motyw to czynnik poprzedzający, który działa jedynie poprzez swój sens, a nawet dodać należy, że dopiero decyzja utwierdza obowiązywalność owego sensu i nadaje mu jego siłę i skuteczność. Motyw i decyzja są dwoma elementami sytuacji: pierwszy to sytuacja jako fakt, drugi to sytuacja urzeczywistniania.⁵³

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibid., s. 52.

⁴⁹ Ibid., s. 57.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibid., s. 64.

⁵² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, op. cit., s. 282.

Głębia byłaby zatem, odwrotnie niż u Kanta, samą materią, czy raczej materią w każdym calu generującą formę, odsłaniającą przy tym własną intencjonalność. W pewnym swoistym sensie, ujmowana mogłaby być jako wrodzona – dana razem ze światem *perspektywa przeżywana*. Nazwana zostaje *najbardziej egzystencjalnym fenomenem*. Również strukturą, w sensie motywu. Jako taka zależałaby od warunków umożliwiających zmianę i dopasowanie się do innych, niż dotychczasowe. Struktura, której strukturalność, stawiałaby samą siebie przed pytaniem nie tyle o zasadność, ile o jednolitość sposobu przejawiania się. *Medium bez rzeczy*, warunkujące je, budujące pewność (?) percepcyjnego doświadczenia:

„Posiadamy” przedmiot, który się oddala, nie przestajemy go „trzymać” i mieć nad nim pewnej władzy, a rosnąca odległość nie jest [...] narastającą zewnętrznością; wyraża ona jedynie to, że rzecz zaczyna się wymykać władzy naszego spojrzenia i że ogarnia ją ono mniej dokładnie.⁵³

Klasyczne, nowożytnie ujmowanie ciała na zasadach przestrzeni, czasu, schematu poznawczego czy idei uczyniło tyle, że intencjonalność, wymykającą się nawet opisaniu, a co dopiero wnioskowaniu, utożsamiało z intencjonalnością możliwą do ujęcia w pojęciu, nazwie, określeniu. Merleau-Ponty stwierdza:

Do traktowania głębi jako konstrukcji intelektu przyzwyczaili nas zwłaszcza pojawiające się w związku z nią złudzenia. Można je wywołać, narzucając wzrokowi pewien stopień konwergencji, jak w stereoskopie, albo przedstawiając badanemu osobnikowi rysunek perspektywiczny.⁵⁴

Zgodność bądź niezgodność obrazów siatkówkowych zależy zatem przede wszystkim od stopnia elastyczności schematu cielesnego podmiotu, jego ewentualnego zaburzenia, warunków, w jakich zachodzi postrzeganie oraz, przede wszystkim, interpretacji. Poruszając się w tak szkicowanej przestrzeni musimy nieustannie doświadczać braku dopełnienia, kierować myśl w stronę przejawów i struktur intencjonalności cielesnej, myśląc jednocześnie o sposobie naszej o nich refleksji, o zniekształcaniu, poprzez które wywołuje w niej pojęcia dawnej metafizyki.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibid., s. 285.

⁵⁵ Ibidem.

Anonimowość w sensie *wewnętrznej thanksi, materialności, czegokolwiek*, za każdym razem, przekraczana byłaby w moim spojrzeniu, odkładającym się niejako, wspomnianymi wyżej, warstwami na zewnątrz, czyli w świecie (szczególnie w pamięci, podstawie dla nazywania rzeczy, które stawia ją jak gdyby na zewnątrz jej kształtu, wpłatając w tło). W tym zatem, co wytworzone przez nas zawierała się już nasza doń przynależność, którą niezwykle trudno jest uchwycić, opisać, zaznaczyć. Przywykliśmy bowiem myśleć, że to rzeczy należą do nas, a nie odwrotnie. Nawet zatem, jeśli chodziłoby o należenie transcendujące własny sens, ma ono miejsce. To, że jestem dany samemu sobie, oznacza także dany wraz z tym, w czym tkwię, czym żyję, co przeżywam: „Samo doświadczenie rzeczy transcendentnych jest możliwe tylko dlatego, że noszę i znajduję w sobie ich projekt”⁵⁶.

Postrzeganie musi zatem, jak już wspomnieliśmy, odnosić się do takiego rodzaju aktu, w którym nie można oddzielić samego aktu od jego przedmiotu. W takim wypadku jednak nie tylko następuje, oczywista raczej, redukcja do świata przeżywanego, o którą właściwie idzie, lecz, co ważniejsze, dostrzec można *konieczność* tej ostatniej. Nie tyle wywodzi się ona bowiem z kondycji ludzkiej, ile uwypukla właśnie wspomnianą przynależność. Pewność percepcyjna jako nie absolutna, przed-obiektywna, w pewnym sensie anonimowa, niewiele miałaby jednak wspólnego z postulowaną przez Merleau-Ponty'ego bezpośredniością poznania. Byłaby raczej czymś, o czym możemy stwierdzić, że *istnieje*, nie wiadomo jednak, czy jest to rodzaj poznania, ujęcia czy pozostałości po metafizycznej tradycji. W *Widzialnym i niewidzialnym* zresztą ma właśnie miejsce to nieuchronne, (chyba) skierowanie się ku ontologii.

2. Barwa

Analizę barwy ograniczymy w tym tekście do sposobu jej przejawiania się jako postrzegania, tła, na którym odcinają się wszystkie akty i które jest w nich zakładane. Uczynimy z niej niejako *środek* do opisanie fenomenu percepcji, pomijając aspekty estetyczne. Barwa więc jako sposób wychodzenia na jaw tego, co jest. Niekiedy medium⁵⁷ – płaszczyzna splotu wytworzonego z naturalnym. Istnienie napotykanie,

⁵⁶ Ibid., s. 391.

⁵⁷ Zob. Ł. Kiepuszewski, *Obrazy Cézanne'a. Między spojrzeniem a komentarzem*, Gdańsk 2004, s. 65.

barwne. Świat nieustannie mieniający się poprzez (z)mys(ły)li. Niejako wymiana światła na postrzeżeniową barwność.⁵⁸ Kształtowanie za pośrednictwem kolorów, analogicznie do bezwiedności, z jaką rzeczy niespostrzeżenie powodują w nas pewne przyzwyczajenia, nawyki, określają charakter istnienia.

Pytanie o naturę barwy wynika z pytania o cielesność – zasadę, tego, co pierwotnie miałyby wyłaniać przed-obiektywną rzeczywistość w jej kształcie przeżywanym: „Widzieć kolor czerwony to widzieć czerwien istniejącą *in actu*”⁵⁹.

In actu znaczyłyby percepcyjnie kierować niejako akt, transcendujący poza samego siebie w bliżej nieokreślone, niejednoznaczne, przeżywanie. Zmysłowość, dana poprzez czas, przestrzeń, barwę, kształtowałyby zatem sposób, w jaki ciało sygnalizuje obecność – głębię. Tworzyłaby pewną gęstość, tkankę cielesną, w której wyodrębnić można różnorakie płaszczyzny: „Jakości rzeczy, na przykład jej barwa, twardość, ciężar, mówią nam o niej o wiele więcej niż jej własności geometryczne”⁶⁰. Nie zadowala jednak traktowanie stałości barw jako idealnej oraz wiązanie ich z sądem: „Będziemy mogli zrozumieć percepcję dopiero wtedy, gdy zdamy sobie sprawę z funkcji barwy, która może przetrwać, nawet gdy zmienił się wygląd jakościowy”⁶¹.

Ten wymiar barwy nazywa Merleau-Ponty funkcjonalną. Czerń, czerwień, brąz czy zieleń wydobywają siebie poprzez różnorakie rzeczy, przejawy tego, co jest. Przykłady czarnego pióra, nocy, czy odniesienie do „czerni moralnej”⁶² wskazują na, ową funkcjonalność oraz wyodrębniają jej charakter jako postrzeganej „za światłem”⁶³:

Gdy wyobrażam sobie teatr bez widzów, w którym kurtyna unosi się nad oświetloną sceną, wydaje mi się, że spektakl *jest widzialny sam w sobie*, czyli gotowy do bycia widzianym, i że światło, które oświetla poszczególne plany, rysuje cienie i przenika spektakl, urzeczywistnia pewien rodzaj widzenia przed nami [...] Oświetlenie nie znajduje się po stronie przedmiotu, jest tym, co bierzemy na siebie, tym, co uznajemy za normę, podczas gdy rzecz oświetlana odcina się przed nami i stoi naprzeciw nas.⁶⁴

⁵⁸ Ibid., s. 125.

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, op. cit., s. 397.

⁶⁰ Ibid., s. 328.

⁶¹ Ibid., s. 329.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibid., s. 334.

⁶⁴ Ibid., s. 334 n.

Zwrot „za (*d'après*) światłem” można interpretować na podstawie dwóch znaczeń: „zgodnie z” i „za”⁶⁵. *Branie na siebie* nie byłoby tym, co zależałoby tylko od nas. Analogicznie do postrzegania, stanowi raczej pewien opis, próbę uchwycenia sytuacji. Oświecenie, zgodnie z którym postrzegamy, wiązałoby nas raczej ze sobą na podobnej zasadzie, na jakiej należymy do świata i z niego się wywodzimy. Nie jesteśmy nieoświeceni. Nie jest to możliwe. Oddech współlistnieje z oświeceniem. Cieniowany jest każdy fragment naszej skóry⁶⁶. *D'après* – obok „zgodnie z” znaczy także „według”, „wedle”, „na wzór”. *Branie na siebie* byłoby zatem raczej istotowe, to znaczy dokonujące się z natury jako branie i przyjęcie tego, co ofiaruje się w percepcji – branie, jakim jest, ze względu na kompatybilność, współprzynależność, niemożliwość dokonania innego „wyboru”. Oświecenie „ustanawia ogólny ton spojrzenia, który określi wszystkie możliwe konfiguracje barw – spojrzenie przebiega też *zgodnie* z tonacją oświecenia”⁶⁷. Wyznacza mu formę. Spojrzenie współ-kształtuje oświecenie. Określanie tonu zawierałoby zatem, ów często podkreślany, moment wnoszenia przez podmiot schematu doświadczenia świata. Podmiot, mający wiele wspólnego ze światłem. Umożliwiający jego doświadczenie. Nadający postać w oświeceniu, a więc kształtujący sposób pojawiania się świata. Poprzez podmiot oświecenie cieniuje się i rozprasza. Podmiot, którego abstrakcyjność również wywodziłaby się z tła, jakie stanowi oświecenie. W ten sposób niejako gruntujący się świat. Podmiot – grunt, wyznaczający ton oraz wydobywający podmiotowość nią samą, w postaci charakterystycz-

⁶⁵ Za: M. Maciejczak, op. cit., s. 131.

⁶⁶ Różnica pomiędzy światłem a oświecaniem przedstawiona została, między innymi, w cytowanej już pozycji Ł. Kiepuszewskiego. Dotyczy ona, co prawda, obrazów Cézanne'a, ale wymiar tego rozróżnienia wydaje się być uniwersalny: „doznania barwne zawierają w sobie wszelkie możliwe kombinacje rozdysponowania światła. [...] Plany barwne stanowią [...] obrazową analogię światłocienia [...] obraz jest wymianą światła na barwę. [...] W pracy malarza światło jakby umyka, uchyla się od obecności, jego aktywność jest odkładana na później; zarazem jednak z pewnego ukrytego obszaru rządzi właściwościami barwnymi obrazu (gradacja tonów i ćwierćtonów). Ten ukryty obszar, z którego powraca światło osadzone w obrazie w procesie przekładu doznań barwnych, pozwala na nowo odkryć różnicę między dwoma odmianami światła [...] obie odmiany światła są sobie potrzebne, każda z nich pełni wobec drugiej funkcję suplementu, uzupełnia ją, by ta druga mogła być sobą. Z tego punktu widzenia między barwą i światłem istnieje ścisły związek, ale też pewne rozsuniecie, dzięki któremu możliwe jest wzajemne odniesienie.”; Ł. Kiepuszewski, op. cit., s. 125 n.

⁶⁷ M. Maciejczak, op. cit., s. 131.

nej. Może dlatego nieodgadnionej nie tylko dla człowieka, lecz, wydaje się, dla samego podmiotu. Ten ostatni oświeclany wcielaniem. Na wzór światła i według niego? Niewątpliwie jednak oświeclany. Jest w świetle, a oświeclenie nie „*skupia* [...] spojrzenia na sobie, na swojej barwie, lecz *chowa się*, czyniąc przedmiot widocznym. Odpowiednio *rozkładając* cienie i światło na sąsiednich przedmiotach, *wydobywa* czy też *uwyrażnia* jego stałe własności”⁶⁸. W ślad za związaniem podmiotu z przedmiotem. Oświeclanie pozwala na wydobywanie formy – postaci. Współistnieje z tą ostatnią w ścisłym związku. Skupiamy spojrzenie nie na tle, lecz na postaci. Stanowi ona to, czym jest poprzez światło oraz w nim się rozpowszechnia. Nie wskazywałoby więc tylko na porządek postrzegania, czy może sposób, w jaki się ono odbywa.

Opisy barwy, mające skierować ku temu, co pierwsze, cielesne, nietematyczne, przywołują zwykle półmrok, cień, różnego rodzaju oświeclane płaszczyzny. Jak gdyby to, co „wykrzywione” sposobem ujmowania tylko się sygnalizowało. Czytamy:

Oświeclenie nie jest ani barwą, ani nawet światłem samym w sobie, jest poza rozróżnieniem na barwy i światła. Dlatego zawsze dąży do tego, by stać się dla nas „neutralne”. Półmrok, w którym przebywamy, staje się dla nas do tego stopnia naturalny, że nie jest już nawet postrzegany jako półmrok.⁶⁹

Półmrok istnieje „właściwie” wtedy, gdy całkowicie wyczerpuje się w roli przewodnika barwy stałej (własnej, idealnej, realnej, jaką standardowo myślimy, że ma rzecz w normalnych warunkach): „Zwykle barwy oświeclenia: niebieskawa światła dziennego i żółtawa światła elektrycznego dążą do punktu ‘O’ na skali barw”⁷⁰. To dążenie wyznacza zmienne poziomy barwne, w których barwa ujmowana jest jako źródłowy sposób fenomenalnego zjawiania się rzeczy. Pozwala na wydobywanie wyglądu ciała oraz jego istoty jako postrzeganego. Oświeclenie jako poziom usuwa się, odsłaniając rzecz, ustalając przy tym generalny ton lub ujawnia się jako barwa rzeczy. Ani w jednym ani w drugim przypadku, barwność nie jest powierzchownym sygnałem, pozwalającym zidentyfikować rzecz, lecz okazją umożliwiającą równoczesne wydarzenie się postaci samego bytu jako barwnego bycia.⁷¹

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, op. cit., s. 335.

⁷⁰ M. Maciejczak, op. cit., s. 131.

⁷¹ Por. J-J. Wunenburger, „La ‘chair’ des coulers: perception et imaginal”, w: *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, op. cit., s. 44 n.

Oświechtanie w sensie *nie* bycia światłem czy barwą pozostaje przecież nimi jako tło, współwplecione w postaci, od niego, czy może na nim, się odcinające. Oświechtanie jako coś zatem, co poza bytem w sobie, choć jednocześnie i za każdym razem tylko i wyłącznie w sobie, poza sobą, wszędzie tam, dokąd sięga spojrzenie. By dostrzec oświechtanie trzeba anomalii, jakiegoś braku bądź nadmiaru. W takowym odnajdujemy bliskość oświechtania. Zaskakuje nas ona. W jakimś bowiem sensie odnajdujemy w niej siebie – własną niewiadomą głębokość. „Neutralność”, w jakiej mijamy własny cień, prowadzi ku ruchomości, swoistej zjawiskowości, zbliża ku temu, co pozostaje w przemijaniu, bądź, niejako i w pewnym tylko sensie, utrzymuje się czy bywa utrzymywane. Oświechtanie poza rozróżnianiem. *Po* i *za* odmiennością różnicującego spowijania wirem. Jak gdyby ów domagał się form i generował światło, zbierające się w perspektywy. Te ostatnie wydają się być dopasowane do egzystencji. Każdorazowo inne. Wyjątkowe. Wyłaniające się z widzenia swobodnego, wolnego, spontanicznego⁷², z nieskończonych możliwości koloru. Warto jednakże zaznaczyć, że bazę dla tego, co spontaniczne, stanowi sedymentacja – spojrzenia, nakładające się jedno na drugie. Symbioza, poprzez jaką światy odślaniają swoje perspektywy. Spojrzenie, którego unikalność interpretowana być może, w przywoływanym nowożytnym kontekście, wyłącznie jako akt – bliżej nieokreślona suma aktów. Nakładanie się aktów, form, których generalizacja zasłania ograniczoną i zarazem niezmiernie liczną powtarzalność spojrzeń. Jedno nie jest przecież kalką drugiego. To za każdym razem nieuchwytywalny prawie *akt*, prowadzący proces widzenia, patrzenia, postrzegania. Akt jako podstawa procesu. Nie odwrotnie. Ten ostatni, jak podkreśla wielokrotnie Merleau-Ponty, miałby sprowadzać akt we właściwą mu naturę. Pokazywać tkankę. Nie materię lub formę, lecz niejako cielesność spojrzenia. Jakby proces postrzegania budowany był maleńkimi kroczkami aktów, biegnących nami samymi. W ten sposób proces sięga niejako ku abstrakcji, wychodząc z każdym ruchem poza postrzeżenie. Nieustanność oraz brak przerw wydają się być niezwykle istotne. Może najbardziej dające do myślenia w całej *Fenomenologii percepcji*. To zatem, co dane poprzez sedymentację, byłoby wyrazem procesu postrzegania. Wyrazem w perspektywie. Poprzez *moje* postrzeganie. Mojość nadawałaby formę

⁷² Por. P. Mróz, *Sztuka jako projekt*, Kraków 2002, s. 206.

barwną, a widzialność świata, pozostając w pewnym, własnym horyzoncie (sama nim jednocześnie będąc), gruntowała by niejako to, co przejawia się w przejawianym. Rozmaitość utrważeń, przy jednoczesnej naturalności kolorystycznej świata, ustala wymiary rzeczy poprzez i jednocześnie z ich kolorem, mogącym być rozpatrywanym w swoistej osobności z rzeczą, uwalniając się od swojej funkcji indywidualizacji przedmiotu, w sensie zbliżonym do czystego wyłaniania się (*emergence pure*), jako nie-przedmiotowa jakość. Wówczas percepcja nie napotyka żółtości kwiatu, ale, z okazji zjawiania się kwiatu, żółtość się manifestuje.⁷³

Barwa byłaby więc tym, co współkonstytuuje, w procesie postrzegania, percepcyjną głębokość, ponieważ udziela skończonemu, zdeterminowanemu przedmiotowi, ujętemu w formę, otwartości, fundującej istotę samej obecności⁷⁴, której nazywanie pozwala na obecność utrzymującą byt postrzegany. Obecność ujawnia się bowiem rodzajem ustawicznego wezwania, echa, którego zatrzymanie możliwe wydaje się być wyłącznie w ruchu: widzenie zawisłe jest od ruchu⁷⁵. Tak, więc, jak podmiot postrzegający może sprawiać wrażenie (nie)zdeterminowanego formą przedmiotu, tak kolor wydaje się zawsze pozostawać poza próbami ujęcia jego swoistości aktem.⁷⁶

3. Rzecz międzyczynowa

Jeśli całość bytu ukazuje się pod postacią natury i kultury, to ciało można nazwać „nie miejscem” (*un non-lieu, a-topos*)⁷⁷. Nie możemy bowiem oddzielić w nim jednoznacznie tego, co pochodzi z natury, od tego, co wytworzone. Na podstawie analizy przejawów ciała nie odpowiemy sobie zatem na pytanie, skąd się wywodzimy, gdzie właściwie zamieszkujemy, jakie jest nasze właściwe miejsce jako należących do świata. Czy analizujemy zatem po to, by ostatecznie przypieczętować zagubienie i bezmyślność, charakterystyczne przy zbytnio wybujałej inwazji informacji? A może chcielibyśmy zagadać to, czego nam bra-

⁷³ J.-J. Wunenburger, op. cit., s. 45.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, op. cit., s. 21.

⁷⁶ J.-J. Wunenburger, op. cit., s. 46.

⁷⁷ R. Bernet, „Le sujet dans la nature”, w: M. Richir i E. Tassin (eds.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble 1992, s. 71.

kuje i pograżyć się w bezpłodnych dywagacjach? Może na porażkę skazane jest wszelakie rozumowanie podejmowane z podobnej becz-istotowości... A może po to, by szukać własnego miejsca, warto najpierw podążyć jednak za rozmyślnym brakiem odpowiedzi, za zagłębieniem w tym, co jej dać nie może, za tym, co poprzez zaprzeczenie, a nawet swoiste wykorzenie, c o ś jednak mówi.

Rzecz – korelat stałej obecności ciała, podmiotu wcielonego. Wraz z tym ostatnim tworząca pole percepcyjne, zorganizowane wedle zmiennych poziomów – wielkości, kształtów, barw:

Twardość i miękkość, ziarnistość i gładkość, światło księżyca i światło słońca we wspomnieniu ukazują się przede wszystkim nie jako treści zmysłowe, ale jako pewien typ symbiozy, pewien sposób oddziaływania na nas tego, co zewnętrzne, pewien sposób przyjmowania ich, a wspomnienie wydobywa tylko na jaw armaturę percepcji, która je zrodziła.⁷⁸

Armatura – podstawa sądenia o rzeczy ze względu na jej stałe własności. To nie ten wymiar chciałby jednak Merleau-Ponty opisać. Ponieważ sens zmysłowy jest przed-słowny. Nie idzie tu o paradoks. Ani o wytknięcie oczywistości pewnych niemożliwych rozstrzygnięć. Istotne wydaje się wskazanie na ową międzyzmysłową, intersensoryczną, jak pisze Maciejczak, płaszczyznę, w której człowiek łączy się niejako z własnym wytworem, rzeczą. Pozostaje z nią w symbiozie (*une symbiose*), koegzystencji (*une coexistence*), komunii (*une communion*), komunikacji (*une communication*), sprzężeniu (*un accouplement*). Przestrzeń wspólna. Jakieś nie – miejsce miejsca. Nieustannie stająca się jedność albo jedność w ciągłym stawaniu się (*une unité en devenir*⁷⁹), z którego nie ma wyjścia. Na to właśnie w szczególności warto zwrócić uwagę. Skupić siebie w rzeczy, a ją w sobie. Jak to możliwe? Jak rzecz może stanowić korelat mojego ciała? Jak rzecz może dokonywać cudu ekspresji, pozostając rzeczą? Przechowywać głębokości splatających się istnień? Czytamy:

rzecz konstituuje się dzięki władzy mojego ciała, które nad nią panuje, nie jest najpierw znaczeniem dla intelektu, jest strukturą, która odsłania się w badaniu cielesnym, i jeżeli chcemy opisać rzeczywistość taką, jaka się nam ukazuje w doświadczeniu percepcyjnym, widzimy, że wypełniają ją predykaty antropologiczne.⁸⁰

⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, op. cit., s. 342.

⁷⁹ R. Bernet, op. cit., s. 75.

⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, op. cit., s. 344.

Powiedzieć, jak zaznaczyłam wyżej, że idzie o rozpoznanie świata przeżywanego, którego rzecz jest częścią, znaczyłoby osiąść na mieliźnie. Cóż bowiem znaczy antropologizacja w połączeniu z doświadczeniem percepcyjnym, a to, w tym wypadku, znaczy cielesnym, zmysłowym?

W *Fenomenologii* czytamy, że rzecz nie byłaby faktycznie *dana* w percepcji. Raczej *podejmowana*, *odtworzana* i *przeżywana* w tej mierze, w jakiej jest związana ze światem, którego struktur jesteśmy nosicielami.⁸¹ Nie docieramy do istoty rzeczy, ponieważ, wedle klasycznej ujęcia, w które Merleau-Ponty również się wpisuje, wytwory istotę pozostawiają po stronie twórcy, wytwórcy. Podobnie zresztą ciało, którego naturą byłaby dusza, czy, jak w tej koncepcji, motoryczność – intencjonalność cielesna. Stąd nieustająca transcendencja, niemożliwość skończonego, wyczerpującego ujęcia. A jednak takie wyjaśnienie wydaje się być obejściem właściwego tematu, jakim jest rzecz i jego symbioza z ciałem – świat nam dostępny. „Doświadczam jedności świata tak, jak rozpoznaję styl”⁸², stoi napisane w *Fenomenologii*. I jeszcze: „Nie mamy innego sposobu, by dowiedzieć się, czym jest świat, niż podejmowanie tej afirmacji, która dokonuje się w nas w każdej chwili”⁸³.

Podejmowanie (*reprendre*) byłoby jednak tym, co „zdejmujemy” ze świata w sensie naznaczania naszym charakterem, stylem. Po to, byśmy mogli go *tak* ujmować, musi on powrócić do nas, a my przyjąć śmiertelne warunki tego, o czym ciągle mowa, a co nazywamy nieustannie, za Merleau-Pontym, przeżywaniem. Afirmacja, jako powrót do siebie, a tym samym do świata (także jako rzeczy), niekoniecznie koncentrowałaby się na mistycznej więzi⁸⁴, jaka sugerowana jest na kartach *Fenomenologii percepcji*. Afirmowalibyśmy bowiem nas samych – fragmentarycznych, historycznych, zakorzenionych w pojedynczych uwarunkowaniach (także, czy może przede wszystkim, kulturowo-technicznych). Przyjmowalibyśmy to wszystko, całe nałożenie czy może splot doświadczenia świata i z tego miejsca próbowalibyśmy opisywać. A raczej pozwalałoby temu właśnie stylowi zająć całość opisu. Ten ostatni miałby mówić – „antropologizować”. Wskazywać na asymilację cielesności z rzeczą, na kruchość rozróżnienia w obrębie tych dwóch. Pierwotne rozumienie świata byłoby zatem takim, na ja-

⁸¹ Ibid., s. 351.

⁸² Ibid., s. 352.

⁸³ Ibid., s. 353.

⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, op. cit., s. 349.

kie *nas* stać, do jakiego dosiegamy. Jakie przekształcamy, składamy, zakładamy czy rozbijamy. Dlatego rzecz nie może być faktycznie *dana* w percepcji. Jako byt symbiotyczny musi być dawana w chwilach, momentach, przejawach. Przede wszystkim jednak musi zostać uchwycona opisem. Jest to zatem nieustające napięcie, skupienie. Może nie tyle źródłowe, w obiegowym sensie tego, co pierwotne, nieskalane ludzką obecnością, lecz jako próba wydobywania tego, *czym* byłby człowiek także jako ten zadomowiony w dziwnym, nie-istotowym splocie. Nie przypadkiem przywoływane są chwile, a nie to, co trwa. Podnosimy, a raczej musimy podtrzymywać, afirmację wciąż i wciąż:

Jak jakakolwiek rzecz może się dla nas kiedykolwiek na dobre *uobecnić*, skoro jej synteza nigdy nie jest dokończona i skoro zawsze mogę się spodziewać, że rzecz się rozpadnie, spadając do rangi zwykłego złudzenia? Jednak jest coś, a nie nic. Jest coś określonego, przynajmniej na pewnym poziomie względności.⁸⁵

Jednak jest to coś wyodrębnione w sferze intencjonalnej. Swego rodzaju wszechobecność uchwytywana poprzez intencje⁸⁶, zapośredniczana cielesnością. Na tej dopiero podstawie, jakże chwiejnej i tymczasowej, umiejscawiamy siebie w świecie, a raczej stanowi ona dopiero przyczynek do możliwego zadomowienia, które dokonuje się poczynając od intencji, skierowania się w stronę świata w sposób celowy. W każdym razie nie dowolny. Wydaje się, dodatkowo, jakby świat przeżywany miał swój obraz w rzeczach, wytworach.

Bez rzeczy i ciała nie byłoby, analizowanego przez nas, świata. Jako celowy (nie) należy on jednak ani do rzeczy, ani do ciała, poza które transcenduje.⁸⁷ Sens ciała – świata – zatem nie miałby miejsca, w którym mógłby się zakorzenić, to znaczy, w którym podlegałby nie transcendowaniu. Sens nie należący, niejako zawieszony po stronie nie-istoty. Sens zwracania się i odwracania (*une réversibilité*) rzeczy w kierunku ciała i odwrotnie. Ekspresja bytu. To wszystko zaś w nie-miejsku, w jakimś splocie chwil, które nawet, jeśli są nazywane tym mianem, to tylko ze względu na historię, tradycję. Jako takie byłyby jednak nieuchwytywalnym uchwytywaniem ze względu na dany kontekst, w którym *logos* miałby jedynie wskazywać.

Marta Szabat

⁸⁵ Ibid., s. 354.

⁸⁶ Ibid., s. 355.

⁸⁷ R. Bernet, op. cit., s. 75.